



CORPOS E FRONTEIRAS

Uma conversa com Ella Shohat

SÉRGIO COSTA E MANUELA BOATCĂ

TRADUÇÃO DE MARIANA O. N. TEIXEIRA

RESUMO

Nesta entrevista, Ella Shohat, professora de Estudos Culturais e Gênero na Universidade de Nova York, discute as tensões subjacentes aos processos de construção de identidades nacionais, étnicas e religiosas desde o final da Segunda Guerra.

PALAVRAS-CHAVE: *cultura e política; fronteiras; identidade; raça.*

ABSTRACT

In this interview, Ella Shohat, professor of Cultural and Gender Studies at New York University, discusses the tensions underlying the processes of national, ethnic and religious identity construction since the end of the World War II.

KEYWORDS: *culture and politics; borders; identity; race.*

Para Ella Habiba Shohat, não parecem óbvias as linhas divisórias em torno das quais se articulam alguns dos conflitos mais ardilosos de nosso tempo. Ela define a si mesma como judia árabe, iraquiana israelita, escritora, ativista, intelectual e acadêmica que elegeu os Estados Unidos como país de residência, onde é professora de Estudos Culturais e Gênero na Universidade de Nova York. Não surpreende que as fronteiras constituam a principal inspiração e o eixo articulador de seu trabalho acadêmico: trata-se de discutir como as fronteiras podem ser imaginadas, construídas e desconstruídas. Num livro de 1989 (*Israeli cinema: East/West and the politics of representation*), Ella Shohat discute a construção do Ocidente e do Oriente no cinema de Israel. Mais tarde, em livros como *Unthinking eurocentrism: multiculturalism and the media* (com Robert Stam, de 1994), contribui para desestabilizar as fronteiras imaginadas entre a Europa e o “resto do mundo”, bem como as linhas divisórias entre um suposto Sul e um suposto Norte globais. Corpos e fronteiras se autodefinem numa relação dinâmica e complexa: é o que nos ensina o último livro de Ella Shohat com Robert Stam,

Race in translation. Culture wars around the postcolonial Atlantic (2012), no qual é tratada mais em detalhe a construção das ideias de raça e etnicidade no Brasil, na França e nos Estados Unidos.

Num restaurante Panasia, em Berlim, conversamos com Ella Shohat sobre a politização da cultura e a culturalização da política como vimos observando nas últimas duas ou três décadas. A transcrição da entrevista revela a impressionante capacidade da autora de juntar empatia e sensibilidade, distanciamento e sentido analítico na discussão de temas tão difíceis como circuncisão e islamofobia.

SÉRGIO COSTA: *Como se sabe, a política no mundo pós-guerra foi dominada pela presença dos Estados-nações e os debates intelectuais estiveram muito marcados pelos sentimentos nacionais de pertença. Os intelectuais sentiam-se, de certa forma, pressionados a declarar sua lealdade a um único Estado nacional. Sua biografia, Ella, assim como sua obra localizam-se em grande medida no entre-espaços — entre pertenças nacionais, entre pertenças étnicas, e sem uma posição nacional fixa. Você poderia nos contar sobre sua trajetória e como esse posicionamento nos entre-espaços influenciou seu trabalho?*

ELLA SHOCHAT: Após a Segunda Guerra Mundial, com a descolonização e as partilhas de territórios, a vida alterou-se para muitas comunidades. Houve transferências de populações nas quais uma identidade foi transformada em outra. Um indiano muçulmano tornou-se um paquistanês; no nosso caso, os árabes judeus tornaram-se israelenses. Tudo isso aconteceu virtualmente da noite para o dia. As novas identidades oficiais não refletiam os sentimentos das pessoas realocadas e não traduziam as contradições presentes no terreno concreto. Essa nova situação não refletia necessariamente o senso de pertença dessas comunidades. Assim, gerou-se uma tensão incontornável entre a documentação oficial de uma pessoa, por um lado, e seu mapa emocional de identidade, seu senso de terra natal e de pertença, por outro. Tento explicar esse contexto histórico para permitir entender nossa brutal ruptura na sequência da partilha. Eu cresci em Israel como judia, em um país que se define como um Estado para os judeus e como um Estado judeu, o que, presumivelmente, era uma solução para a “questão judaica”. Mas para quais judeus, e uma solução para quê? Ser escolarizada em hebraico em um Estado judeu exigiu que eu rejeitasse completamente tudo que fosse associado à minha terra natal, isto é, o árabe que nós falávamos em casa, meus pais iraquianos, meus avós iraquianos que não falavam uma palavra de hebraico. O fato é que muitas pessoas na minha comunidade sentiam falta de Bagdá. Mas, nesse contexto, o Iraque e os iraquianos eram o inimigo do Estado ao qual nós agora pertencíamos oficialmente. Eu frequentemente descrevo minha experiência de criança como uma experiência de virtual esqui-

zofrenia, em que eu tinha que viver simultaneamente duas identidades: uma fora e outra dentro de casa.

Em 1948, após a partilha da Palestina, um enorme número de palestinos perdeu suas terras, tornando-se refugiados. Muitos acabaram em países vizinhos: na Síria, no Iraque, no Líbano e no Egito (para não mencionar ainda outras partes do mundo). Qual foi o impacto, sobre os judeus árabes, do deslocamento dos palestinos? Se os judeus árabes nunca sofreram um Holocausto no mundo árabe, por outro lado a emergência do sionismo e a situação com os palestinos criaram um ambiente tenso e desconfortável. Não era mais possível ser simplesmente um judeu convivendo com árabes cristãos e árabes muçulmanos. Mas, enquanto os árabes cristãos e os árabes muçulmanos puderam manter sua identidade, o mesmo não aconteceu com os árabes judeus. De repente, tínhamos que escolher entre o caráter judaico, que era identificado com Israel e visto como virtualmente contíguo ao Ocidente e ao caráter europeu, e um caráter árabe, que era identificado agora com o Islã e o Oriente — e, pela primeira vez, tratava-se de um Oriente desprovido do caráter judaico. O conflito entre o sionismo israelense e o nacionalismo árabe gerou uma situação na qual nós não tínhamos mais lugar.

SC: *Que papel tiveram as práticas religiosas em relação a essas construções de identidade?*

ES: Esquece-se com frequência de que sempre houve tensões — inclusive na Europa e nas Américas — entre os judeus sionistas e aqueles judeus religiosos que, desde o princípio, pensavam que o sionismo era uma aberração por ser algo secular. Eles acreditavam que o único momento aceitável para retornar em massa para a Terra Prometida seria com a vinda do Messias (muitos judeus seculares também eram céticos). Mas, depois do Holocausto, a perspectiva sionista ganhou ímpeto e passou a ser vista como mais legítima entre os judeus, tornando-se lentamente uma espécie de discurso normativo.

Igualmente problemático é o fato de que a história dos judeus nos países árabes e em espaços islâmicos é vista como sendo idêntica à história dos judeus sob o cristianismo, isto é, como uma história de perseguição implacável. Hoje, essa narrativa infelizmente tornou-se um modo dominante — e eurocêntrico, eu diria também — de representar a história judaica. Até orientalistas como Bernard Lewis, apesar de muitas formulações problemáticas, reconheceram a existência de uma “simbiose judaico-islâmica”. O diálogo judaico-muçulmano era tanto cultural quanto teológico. Então, apesar de existirem certos momentos na história dos judeus sob o Islã em que houve discriminação, e às vezes até perseguição, havia também um padrão de fortes afinidades culturais e uma convivência relativamente pacífica. De qualquer

modo, os judeus não eram a única minoria num Oriente Médio repleto de minorias étnicas e religiosas; nossa história, portanto, não pode ser discutida apenas em relação aos judeus dentro da Europa cristã, mas precisa levar em conta também a relação com as diversas minorias presentes no Oriente Médio.

MANUELA BOATCĂ: *Parece haver pouca consciência do lugar dos judeus sob uma perspectiva global. Na Europa e nos Estados Unidos, e talvez em outras partes do mundo também, muitas pessoas veem os judeus como — sempre e em qualquer lugar — europeus, uma visão que exclui não só os judeus árabes como também os judeus latinos e os judeus africanos. Você diria que isso é parte da construção do caráter judaico como um caráter branco? Você acredita que isso tem algo a ver com o modo segundo o qual a diáspora judaica é construída em termos da história europeia, excluindo outros aspectos do caráter judaico existentes ao redor do mundo?*

ES: Sim. Por causa de um certo discurso eurocêntrico, tem sido difícil articular um judaísmo inscrito na cultura árabe. Com a dominação colonial no Oriente Médio e no norte da África, certas instituições ganharam poder, inclusive instituições eurojudaicas que, ligadas ao poder colonial, eram instrumentais em nossa ocidentalização mesmo antes da chegada a Israel. A Alliance Française Israelite (sistema escolar franco-judaico), por exemplo, foi estabelecida no norte da África, no Líbano, no Iraque e na Turquia. Como parte do Iluminismo francês, a Alliance combinava uma educação francesa com uma espécie de educação judaica secular, tudo no idioma francês. Mas essa influência ocidental existia mesmo antes do domínio colonial francês e fora de seus territórios colonizados, em lugares que ainda estavam sob o Império Otomano antes da Primeira Guerra Mundial. Em Bagdá, a Alliance Française Israelite manteve-se depois da queda do Império Otomano, quando o Iraque passou à influência britânica. Os judeus franceses viam-se como instrumentos da razão e da civilização, estendendo essa visão inclusive aos seus correligionários no contexto do mundo islâmico/árabe. Não foi apenas o Estado francês que promoveu essa “missão civilizatória”; os judeus franceses também acreditavam nela e a difundiram em espaços não ocidentais.

MB: *Essa hegemonia do judeu europeu branco parece ser um momento bastante recente e, no entanto, esse judeu europeu tornado branco não deixa de ser também um momento na história do caráter judaico. O que você pensa acerca desse antagonismo?*

ES: Acho fascinante, porque esse tornar-se branco do judeu ocorre em diversos níveis. Se voltarmos à península Ibérica, com a Inquisição e a *limpieza de sangre*, veremos que a demonização era operada contra am-

[1] *Antiga Nova Terra*, em tradução literal. [N. T.]

[2] O “judeu do Leste”. [N. T.]

[3] No original, “*Luftmensch*”, palavra em iídiche que designa um sonhador contemplativo pouco preocupado com questões práticas. [N. T.]

bos: o judeu e o muçulmano. E o discurso racista, especialmente na forma que teve seu auge no racismo científico do século XIX, categorizava os judeus como inferiores junto aos asiáticos e africanos, por exemplo. Na *Filosofia da história*, Hegel considera vários povos, especialmente os africanos e os judeus, como vivendo “fora da história” — um conceito, a meu ver, altamente problemático: como pode alguém viver fora do tempo e do espaço?

O sionismo pode ser visto então como a reação, no nível discursivo e teórico, a esses discursos lesivos, ou como uma tentativa de colocar o judeu *dentro* da história. A utopia visionária de Theodor Herzl intitulada *Altneuland*¹ apresenta o “Novo Judeu” como transformando a Palestina, imaginada como uma grande várzea, em um espaço moderno e civilizado. De certo modo, Herzl estava respondendo aos discursos antissemitas sobre o judeu. O sionismo, a meu ver, pode ser descrito como um esforço para branquear o judeu — filosófica ou até mesmo literalmente. O ideal do Novo Judeu foi estabelecido em contraste com o estereótipo antissemita do *Ostjuden*², uma espécie de judeu feminizado, fraco e errante, elucubrando textos com a cabeça nas nuvens³. O Novo Judeu tinha que ser masculino e um trabalhador da terra, vinculado à natureza; não se tratava mais do cosmopolita exilado da diáspora, mas de um judeu que retornou à sua terra natal. A noção de Novo Judeu foi influenciada pela *Jugendkultur* — “o movimento da juventude”, em alemão — e apareceu em romances hebraicos e no cinema sionista e (posteriormente) israelense; o herói era frequentemente loiro, de olhos azuis, ou pelo menos de pele clara e, é claro, nunca adornado com o estereotípico nariz adunco. Essa dessemitização ocorreu no contexto da lógica hegemônica ocidental, de forma semelhante ao caso da arianização de Cristo na pintura europeia. E, assim, é possível argumentar que houve uma espécie de arianização e branqueamento do judeu como resultado da experiência do antissemitismo. Além disso, o Estado de Israel foi criado com a ideia de que seria um posto avançado ocidental — uma Suíça do Oriente Médio, como se dizia — apesar de estar localizado no Oriente Médio, apesar de a maioria dos judeus na Europa oriental ser chamada de *Ostjuden* e apesar de Israel ter recebido muitos judeus de lugares como o Iêmen, o Iraque, a Síria e o Marrocos. Seria difícil descrever Israel, portanto, simplesmente como uma entidade ocidental. E essa caracterização ignora, é claro, os palestinos que são cidadãos de Israel. Mesmo em termos demográficos, portanto, Israel não pode ser reduzido de forma simplista a “Ocidente”; tal identificação, não obstante, persiste.

SC: *Passando para certos debates contemporâneos, é bastante irônico o fato de que esse investimento dos judeus em ocidentalizar-se parece ter limites, ao menos relativamente a práticas religiosas. Como você sabe,*

a circuncisão é interpretada por alguns estudiosos do direito e em 2012 por uma corte em Colônia, na Alemanha, como um ritual bárbaro que viola os direitos fundamentais das crianças. Assim, advogados estão utilizando argumentos universalistas para restringir a liberdade religiosa dos pais dessas crianças. Tais conflitos mostram um limite para essa estratégia de ocidentalização?

ES: Esta é uma questão interessante porque o problema com esses debates consiste em que eles fragmentam e fetichizam um aspecto de determinada cultura, resultando em um discurso atemporal que é insensível à história da dominação colonial e da hegemonia ocidental. Ele se torna também uma espécie de discurso farisaico que se apresenta como agindo em nome do “universal”. O alvo desses discursos é obviamente aquilo que é visto como o “particular” e aqueles “outros” que precisam ser salvos de sua particularidade. O debate sobre a circuncisão mobiliza um discurso similar ao que tem sido utilizado acerca do véu. A questão é: quem representa e age em nome do “universal”? A dicotomia universal/particular é frequentemente invocada em uma narrativa de resgate. Não podemos nos esquecer de como o discurso colonial representou reiteradamente o colonialismo não simplesmente como conquistando e explorando, mas também como fazendo progredir uma missão civilizatória universal, resgatando aquelas pessoas bárbaras — especialmente, é claro, suas mulheres e crianças — de suas próprias (e horríveis) tradições, rituais e cultura. Esse discurso idealista foi moldado pelo imperialismo arrogante que se via como trazendo luz a lugares obscuros.

Esse é, infelizmente, um lado do Iluminismo. E abordar a interseção da metanarrativa iluminista com o discurso colonial não significa rejeitar o Iluminismo como um todo. Trata-se de um fenômeno complexo, que apresenta discursos contraditórios; o que é necessário, portanto, é destacar suas contradições filosóficas, assim como a sua sombria faceta imperialista “no plano concreto”. No contexto colonial, o Iluminismo significou frequentemente subordinação cultural e devastação psíquica. Então a questão é: o que é uma “prática bárbara”; e quem tem o direito de determinar o que é bárbaro? Quem tem o direito de dizer: “Eu sou o salvador dessas crianças”? Não é uma questão de ser “pró ou contra” a circuncisão. Apesar de vir de uma cultura de circuncisão, eu não me veria necessariamente endossando-a apenas porque é a minha tradição. Afora o fato de que existem judeus e muçulmanos que se recusam a circuncidar seus filhos, eu contesto o modo como o movimento contra a circuncisão apoiou-se em um imaginário orientalista. Eu ficaria perturbada por qualquer tipo de idolatria do Estado nacional que lhe conferisse o poder de determinar, legalizar e adentrar a zona privada/comunitária das decisões familiares e de proibir certas práticas culturais, sob a presunção de que “o Estado é

quem sabe”. Além disso, especialmente em contextos de deslocamento e alienação, nos quais os indivíduos e as comunidades têm dificuldades para manter sua língua, cultura e identidade — como no contexto da Alemanha, onde há pouco espaço digno para a(s) cultura(s) muçulmana(s) —, a rejeição da circuncisão não pode ser interpretada *senão* como outra forma de violência cultural. Tal rejeição é inevitavelmente percebida como uma imposição aos muçulmanos de práticas, valores e tradições cristãs. Dada a história colonial e a persistência do antissemitismo e da islamofobia, a circuncisão, assim como o véu, torna-se um significante altamente contestado. É claro que alguns podem argumentar que esses não são valores cristãos, mas apenas valores humanísticos seculares universais. Mas o humanismo pode ser visto como uma forma sublimada e secularizada de ideias cristãs como providência, salvação, caridade etc. A narrativa de resgate com relação aos filhos de muçulmanos presume a normatividade cultural das crianças cristãs, cujo pano de fundo cristão raramente é declarado. No entanto, todas as crianças nascem em contextos e Estados nacionais particulares, como seculares ou religiosos, de uma certa classe ou etnia; em outras palavras: toda criança nasce em uma rede de múltiplas afiliações, identidades que se entrecruzam e potenciais identificações.

SC: *Por exemplo, algumas crianças recebem um nome cristão...*

ES: Se alguém tem um nome cristão, é levado à igreja quando criança e é formado por certas ideologias (às vezes em uma forma semissecular sublimada), essa pessoa não é menos particular do que um judeu ou um muçulmano. Então o que torna o Estado o árbitro de quais particulares são legítimos e quais não? Por que ir à igreja é uma prática mais legítima em um Estado supostamente secular; por que celebrar o Natal e a história da ressurreição de Cristo é considerado aceitável? Recorrendo a uma *reductio ad absurdum*: por que as crianças deveriam ser expostas à história da crucificação, de pregos sendo martelados no corpo de Cristo, numa narrativa repleta de sangue e lágrimas? Alguém poderia argumentar que a história da crucificação é traumatizante para as crianças e que elas não deveriam ser expostas a isso, e esse fato já sancionaria uma intervenção estatal. Certamente é legítima a discussão acerca de se a circuncisão é uma boa ideia. Esse debate é saudável, mas o que me preocupa é conferir ao Estado, parafraseando Weber, o monopólio da violência religiosa, especialmente onde o poder estatal é exercido de modo discriminatório.

Além disso, é importante reconhecer que há um fardo particular referente à história da circuncisão na Europa cristã em termos do seu papel no disfarce e na assimilação dos judeus durante o Holocausto e a Segunda Guerra Mundial, não só na Alemanha mas também na França de Vichy. Se as autoridades suspeitavam que um judeu estava

se passando por não judeu, elas checavam se a pessoa era circuncidada. Durante a Segunda Guerra Mundial, crianças judias que eram enviadas para serem adotadas por famílias não judias eram advertidas por seus pais biológicos a “nunca usar o mictório” para não serem expostas como judias. Dado que a história da circuncisão é um marcador de identidade que podia determinar a vida e a morte, como poderíamos não reconhecer que ela servia como um marcador de identidade e que foi utilizada contra minorias religiosas? No contexto contemporâneo de islamofobia, em que as pessoas sentem-se muito vulneráveis no que tange à negação de sua identidade, à recusa de sua cultura e à persistente identificação do Islã com o terrorismo, qualquer forma de policiar essa prática pode ser lida, a meu ver, unicamente como um modo de imposição, de assimilação e até como uma espécie de violência cultural por parte do Estado nacional alemão. Contra esse pano de fundo, a violência não pode ser lida como algo que somente pais muçulmanos infligem às suas crianças, as quais precisariam, portanto, ser resgatadas pelo Estado. O foco implícito do debate acerca da circuncisão esteve nos muçulmanos, mas qual seria o lugar dos judeus nesse discurso? O Estado permitiria que eles continuassem com o ritual, enquanto os muçulmanos não? Há um sentimento de que, como consequência do Holocausto, o Estado alemão tem que ser sensível ao que pode ser ofensivo aos judeus. Mas onde pode ser traçado o limite entre as práticas religiosas judaicas e as práticas muçulmanas correspondentes que, no entanto, podem ser reguladas diferentemente? Isso lembra o banimento francês a emblemas religiosos, em que era de conhecimento comum que o alvo eram os muçulmanos mas não os católicos (com crucifixos, por exemplo), os judeus (com a *kippa*), os *sikhs* (com seus turbantes) ou os *santeiros* (com seus amuletos), e assim por diante.

MB: *O debate em torno da circuncisão poderia ser também o ponto em que os protestos de comunidades muçulmanas e judaicas na Alemanha se uniriam, e de fato se uniram. Assim, uma política de coalizão emergiu onde há muito era enfatizada uma linha divisória entre muçulmanos e judeus.*

ES: Trata-se uma ironia da história, pelo menos da história recente. Porque nos últimos tempos ocorreu a construção na esfera pública, amplamente por conta do conflito árabe-israelense, da ideia de que judeus e muçulmanos são inimigos desde sempre. Na mídia, jornalistas frequentemente apelam para o clichê de que “esse é um conflito de milhares de anos”. Mas historicamente isso é falso; o conflito data do final do século XIX e da emergência do sionismo. Por muitos séculos e até milênios, judeus e muçulmanos com frequência encararam juntos o preconceito cristão. Durante a Reconquista, culminando em

1492 com a queda de Granada, na Espanha, os judeus e muçulmanos remanescentes foram forçados a partir ou converter-se. Talvez a Inquisição tenha sido o primeiro caso de policiamento por parte de um poder emergente — uma espécie de formação embrionária do Estado nacional. O policiamento de práticas culinárias e rituais corporais era parte dessa vigilância cultural-religiosa. Para investigar se a conversão era real, as autoridades podiam checar os pênis de bebês e crianças do sexo masculino. Outra forma de policiamento pela Inquisição era entrar nas cozinhas e procurar por escorredores. As leis alimentares judaicas do *Kashrut* (assim como o *Halal* islâmico) exigem que se drene o sangue das carnes a serem consumidas. Na tradição judaica, a drenagem é realizada mediante a salgadura da carne e normalmente com a ajuda de um escorredor, permitindo que o sangue goteje e seja assim separado. Desse modo, a própria presença de um escorredor em uma casa de conversos era prova, para a Inquisição, do seu caráter judaico. Outro marcador da identidade judaica e muçulmana era a proibição de comer carne de porco. Poderíamos especular que a prática difundida na Espanha de pendurar porcos em restaurantes, algo que não é encontrado em muitos países, era intencionado como um marcador de identidade? Será que essa prática data da Reconquista, em que servir *jamón* tornou-se um marcador distintivo da identidade cristã *vis-à-vis* judeus e muçulmanos?

As duas estórias/histórias dos judeus e muçulmanos são frequentemente contadas isoladamente uma da outra, mas na verdade os dois grupos foram submetidos à mesma Inquisição e continuaram a viver juntos em espaços muçulmanos. A *convivencia* da Ibéria, de fato, era a norma no contexto dos espaços muçulmanos, mesmo quando era pouco usual no interior dos espaços cristãos. Os judeus foram convidados pelo Império Otomano em 1492 a se assentarem em meio a seus diversos territórios. Judeus sefardis na Turquia, Bulgária, Grécia, Egito e Marrocos continuaram a falar espanhol até muito recentemente. Entretanto, a visão dominante das relações judaico-muçulmanas continua fundada na falsa narrativa acerca da cisão eterna entre o judeu e o muçulmano; ironicamente, contudo, esse debate corrente sobre a circuncisão traz à superfície a amplamente apagada história judaico-muçulmana. Nas minhas obras, insisti no hífen judaico-muçulmano, porque enquanto o hífen judaico-cristão implica uma metanarrativa legítima, o hífen judaico-muçulmano foi suprimido; no entanto, o hífen judaico-muçulmano podia ser visto como a norma, em lugar do judaico-cristão, que é um fenômeno relativamente recente, datando do Iluminismo eurojudeu e reforçado pelo eurocentrismo sionista. A Espanha fez recentemente um chamado àqueles que podem provar sua ascendência sefardi a candidatarem-se à cidadania espanhola, mas não fez um chamado semelhante aos muçulmanos que também pode-

riam provar sua ascendência andaluz. Como no banimento da França aos emblemas religiosos e o debate acerca da circuncisão na Alemanha, a política espanhola no novo contexto europeu legitima um grupo semita, mas não o outro. Nesse sentido, ocorreu a desorientalização do “judeu”, por assim dizer, mas não a do “muçulmano-árabe”.

MB: *A questão da crueldade contra animais também foi trazida aos debates acerca da circuncisão na Alemanha. Adversários de ambos os lados da questão levantaram argumentos acerca da ideia de dor. Acho fascinante que, para evitar a questão da religião ou das práticas religiosas, as questões levantadas são aquelas sobre crueldade contra animais, lesão corporal ou coisas que parecem não estar relacionadas à prática cultural, mas que são estigmatizadas como atos criminosos banidos da prática social legítima.*

ES: Acho legítimo trazer essas questões de lesão corporal e crueldade contra animais para o debate. As leis alimentares da *sh'hita* judaica e da *dhabihah* muçulmana coincidem em torno do abate ritual e insistem em evitar a crueldade contra animais mediante regulações detalhadas acerca do tipo de faca utilizado, onde é aplicado o corte, etc. Pode haver debates e discussões na esfera pública sobre se o abate ritual é de fato uma forma de crueldade contra animais; questões similares se aplicam à circuncisão: trata-se de uma forma de lesão corporal? É vital suscitar esse diálogo; mas existe uma diferença entre travar esse debate e traduzi-lo na imposição de um ponto de vista único por parte do Estado. Tal abordagem não leva em conta o peso da história, não reconhece os dilemas filosóficos envolvidos e não enfrenta as maneiras pelas quais a proibição da circuncisão é problemática quando declarada em nome de um pseudouniversalismo.

SÉRGIO COSTA é professor na Universidade Livre de Berlim e pesquisador do Cebtrap.
MANUELA BOATCĂ é professora na Universidade Livre de Berlim.

Recebido para publicação
em 23 de agosto de 2013.

NOVOS ESTUDOS

CEBRAP

97, novembro 2013

pp. 209-218

